

ابن سينا والفكر السياسي والاجتماعي

د. رضوان السيد

I

سلك ابن سينا في « الحكمة العروضية » مسلك أفلاطون وأرسطو عندما حدّد بايجاز موقفه من الأوضاع والنظم والسياسات السائدة في عصره ، فقال : « ان السياسة الموجودة في بلادنا هي مركبة من سياسة التغلب مع سياسة القلة مع الكرامة ، وبقية من السياسة الجماعية ، وان وجد فيها شيء من سياسة الأخيار فقليل جداً ... »^(١). لكن في حين شغلت المسألة السياسية أفلاطون وأرسطو بل والفارابي سنوات طويلة خلال حياتهم الفكرية ، بقيت هامشية في حياة ابن سينا الفكرية أو هكذا يبدو لنا اليوم ، اذ لا نعرف له في غير « الشفاء »^(٢) ، نصوصاً تلفت الانتباه في المجال السياسي . فهل كان ابن سينا ثورياً في هذه الناحية ، بمعنى أنه كان لا يعتبر السياسة أو التدبير جزءاً من الفلسفة أو الحكمة وهو الفيلسوف أو الحكيم ولذلك توارت تقريباً في نتاجه الفلسفي^(٣) ؟ صحيح أنه يدرس المسألة - كما ذكرنا - في الشفاء ، لكن هذه الدراسة - اذا تجاوزنا مؤقتاً المصطلح الفلسفي والتأثير الكلاسيكي عليه - لا تختلف كثيراً من حيث الموقع والمزج عن « باب الإمامة » في خواتيم كتب المتكلمين المسلمين السنين الشاملة في علم الكلام أو علم أصول الدين^(٤) . ان هناك أمراً آخر يدعم هذا التوجه ، فقد كان ابن سينا يتعاطى السياسة عملياً - بخلاف الفارابي - ، وقد شغل مواقع على مقربة من السلطة أو فيها ، كانت مؤثرة دائماً حتى وفاته عام ٤٢٨ هـ^(٥) . ولا شك أن هذه الممارسة العملية للسياسة في السلطة حدّت من حماسه لتقسيمات أفلاطون وأرسطو وتخييلات الفارابي في اتجاه تقويم أكثر واقعية للأوضاع السائدة والمسالك السياسية التجريبية ازاءها ، لذا فحق اشارته الموجزة الهيلينيستية الطابع في « الحكمة العروضية » يمكن اعتبارها ضمن أحكام الشباب المتلهينة قبل خوض غمار السياسة عندما كان عليه أن يغادر بخارى وجلاً باتجاه خراسان^(٦) . هذا الذي نشير إليه هنا يمكن فهمه بصورة أفضل إذا وضعنا في اعتبارنا أن المنظومات السياسية التي كانت معرفتها متاحة لابن سينا لا تتجاوز الثلاث : المنظومة الإغريقية الهيلينيستية ، والمنظومة الفارسية/الساسانية أو الصورة المعروفة عنها ، والمنظومة الاسلامية المتمثلة في التجربة التاريخية للأمة الاسلامية حتى عصره . أما بالنسبة للمنظومة الأولى فنحن على بينة بمدى معرفة ابن سينا بالفلسفة الاغريقية وشروحها المتأخرة ، لكنه وهو الممارس المجرب للعمل السياسي

ما كان باستطاعته تبنيها في جانبها السياسي الأفلاطوني أو الأرسطي بشكل كامل لمصادمتها لخبرته اليومية. ولفهمة للتركيب الاجتماعي/السياسي العربي الإسلامي، وإلاّ فماذا تعني مصطلحات أو تقسيمات مثل أوليجارشي وأرستقراطي وديمقراطي بالنسبة لمفكر مسلم في مطلع القرن الرابع الهجري!!؟ لهذا تراجع ابن سينا في سياسات الشفاء عن وضعيته الموجزة في «الحكمة العروضية» رغم أنه ظلّ فلسفياً شديد التأثير بالاغريق في المصطلح وفي بعض التوجهات الاجتماعية داخل المنظومة. أما المنظومة السياسية الفارسية فذات اتجاهات عملية واضحة استوعبت أكثرها كتب السمر و«مرايا الأمراء العربية»^(٧). مما دفع بعض الباحثين المعاصرين الى ملاحظة تدني تأثير الفكر الاغريقي السياسي على المسلمين، اذا قورن بالفكر السياسي الفارسي في جانبه العملي على الخصوص^(٨). لكنني لم ألحظ اهتماماً من جانب ابن سينا بالفكر السياسي هذا رغم ازدهاره في البيئات التي عرفها ابّان تنقله في حواضر خراسان. هذا، في حين بقي مشدوداً الى المصطلح الاغريقي، ومرتبطاً الى أبعد حد بالتجربة التاريخية للأمة الاسلامية في حركية جماعتها وتجدها الداخلي عبر قرون التكون والانفتاح والاستيعاب، كما حاولتُ اظهاره في حوارتي هذه مع سياسياته.

II

يتبنى ابن سينا الموضوعة الكلاسيكية القائلة ان الانسان «مدني بالطبع»^(٩). وبدايته هذه هي بداية أفلاطون وأرسطو ثم الفارابي من قبل^(١٠)، وهي بداية عدد كبير من المفكرين المسلمين بعد ابن سينا^(١١). ويقوم هذا التصور لبداية «الاجتماع البشري» على موضوعة مؤدّاه ان النوع الانساني فرد في الأصل تألف مع مناظره تحت إلحاح الحاجة الرامية الى ذلك كما سيتبين أثناء العرض اللاحق، وواضح أن هذه البداية لا تتجاوز تماماً والتصور القرآني لبدايات الاجتماع الانساني، ففي القرآن^(١٢): «كان الناس أمة واحدة»، هذه هي البداية، وقد حار في معناها مفسرو القرآن، فقال بعضهم انّ المعني آدم وحده، وقال آخرون انّ في الآية ما يسميه البلاغيون اكتفاء تفصيله: كان الناس أمة في الايمان أو في الكفر^(١٣)! ويستتر وراء التصور اليوناني للوضع مسألة «تقسيم العمل» المعروفة، وهي تتوصل بذلك لتسويغ استمرار المجتمعات موحدة الاطار وان تكن طبقية الداخل، بينما تنظر موضوعة «الشعوب والقبائل»^(١٤) الإسلامية الى الإنسان باعتباره وحدة منذ البداية، بداخلها وحدات متكاملة داخلياً وليست مقسمة طبقياً، والأمة اطارها الذي «تتعارف» ضمنه. على أيّ حال لم يكن ابن سينا هو المفكر الوحيد الذي نظر الى الأمر بهذا الشكل في المجال الحضاري الاسلامي؛ وربما كان مهماً متابعة القضية معه لفحص تفصيلات ما يقصده، وهو يقدم لنا في هذا المجال نصوصاً عدة شديدة الوضوح في الشفاء والنجاة والاشارات والتنبيهات، فيقول في الاشارات والتنبيهات^(١٥): «لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه الا بمشاركة آخر من بني جنسه، وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن همّ لو تولاه بنفسه لزدحم على الواحد كثير، وكان مما يتعسر إن أمكن... وجب أن يكون بين الناس معاملة وعدل...». هنا ينكشف ما يقصده ابن سينا من أن الانسان مدني بالطبع فليس المقصود انه لا يستطيع في الأصل أن يعيش بمفرده، بل المقصود ان الحاجات التي تمت وتمو معه

في حياته فوق البدائية تضطره لالتباس العون أو التكامل مع آخرين . ولو أن القضية وقفت عند هذا الحدّ لنظّمت الحاجة نفسها بنفسها وبدون تدخل من خارج ، لكن لأن الحاجات غير الأصلية بداية ليست متناهية نهايةً كان لا بد من عامل خارجي ينظّمها أو يردع « الاجتماعي » منها حفاظاً على « الاجتماع البشري » الذي تحول تدريجياً الى غاية بعد أن لم يكن غير وسيلة لاشباع الحاجات أو تكميلها ، فابن سينا يرى أن هذا الاجتماع البشري مهدد دائماً بسبب من « تقسيم العمل » الذي هو في الأساس سبب قيامه أو تكامله ، ذلك « لأن كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ، ويغضب على من يزاحمه ، وتدعوه شهوته وغضبه الى الجور على غيره فيقع من ذلك المهرج ، ويحتل أمر الاجتماع ... »^(١٦) . من هنا كان لا بدّ من « عدل يحفظه شرع »^(١٧) أو « لا بدّ في المعاملة من سنّة وعدل »^(١٨) . الشريعة اذن رادع أو ان شئنا الدقة : هي المحافظة على استمرار تقسيم العمل ، واستمرار التوزيع كالعادة . غير أن ابن سينا لا يحدثنا هنا بشيء عن صلة الشريعة بالسنة ، ومعلوم أن السنة هنا تقابل الناموس عند أفلاطون الى حد ما ، وليست العرف بقدر ما هي ذلك الهلام غير المحدّد والمسمّى بالقانون الطبيعي^(١٩) . الى هنا نحس أن ابن سينا يحطو على أرض غريبة عليه نسبياً ، ولذا تتعدد أخطاؤه ونقائضه . لكنه ما يلبث أن يدع الفارابي جانباً ويعود الى الوقوف على أرض بيئته الاسلامية فيما يتصل بنشأة « المدينة » (السلطة أو الدولة) ، فما دامت الشريعة ضرورية للمجتمع كقانون منظم فلا بدّ من طرفين للقضية ، الطرف الأول : مصدر الشريعة ، والطرف الثاني حاملها . والمهم هنا الحامل الذي يسميه ابن سينا السان (من السنة) ، ويرى أنه هو الذي ينقل « الاجتماع البشري » من مرحلة « الاجتماع الطبيعي » الى مرحلة « الاجتماع المدني » . الشريعة اذن سلطة ، « فلا بدّ للسنة والعدل من سانّ ومعدّل ، ولا بدّ من أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ويلزمهم السنة ... »^(٢٠) . النبي الشارع هو اذن بداية الاجتماع المدني ، وهو توجّه ذهب اليه بعض المفسّرين للقرآن عندما رأوا أنّ الاصل عند بني اسرائيل كاد أن يكون الملك عندهم نبياً حتى طرأت مستجدات غيرت من ذلك^(٢١) . ويرى القرآن^(٢٢) وعلى نهجه أكثر الفقهاء السياسيين المسلمين ان السلطة ضرورية^(٢٣) . لكن لا يبدو واضحاً ان كانت البداية مع نبي ، اذ لا اجماع على نبوة آدم . غير أنه من الواضح هنا أن ابن سينا عندما يقرر ذلك يضع نصب عينيه التجربة التاريخية للاجتماع العربي الاسلامي اذ بدأت السلطة فيه بنبي شارع ، ويدل على ذلك ما يذكره ابن سينا بعد ذلك اذ يقول عن السان^(٢٤) ، « ولا بد أن يكون انساناً وواجب أن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس ، حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد فيهم ... فتكون له المعجزات ... » . فبداية مجتمع ابن سينا الاجتماعي/السياسي هي البداية المعروفة للاجتماع العربي الاسلامي كما يعرضه كتاب السيرة النبوية وعلماء الفقه والكلام . فقد أرسل الله نبياً ، وكان ذلك ضرورياً على اختلاف المتكلمين في ضرورته العقلية او الشرعية^(٢٥) . وابن سينا يميل الى القول بضرورته الطبيعية/العقلية^(٢٦) . هذا النبي يرى فيه المسلمون انساناً عادياً بل يجعل ابن سينا ذلك ضرورة من الضرورات تبعاً للقرآن^(٢٧) . ثم يرى المفكرون المسلمون ومعهم ابن سينا ان المعجزة هي المميز للنبي ، وهي ليست مقصودة لذاتها بل فائدتها التوصل الى التصديق بالنبي وبالتالي برسالته أو الشريعة التي جاء بها بل

يعني ابن سينا قدماً في مطابقة النظرة الاسلامية المعروفة في المسألة فيقول^(٢٨) : « وهذا الانسان اذا وُجد يجب أن يسن للناس في امورهم سنناً باذن الله ... ويكون الأصل فيما يسنّه تعريفه اياهم ان لهم صانعاً واحداً قادراً ، وأنه عالم بالسر والعلانية ، وأن من حقه أن يطاع أمره ... وأنه قد أعدّ لمن أطاعه المعاد المسعد ولمن عصاه المعاد المشقي يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الاله والملائكة بالسمع والطاعة ... » . ان المسألة المركزية في السنن المشروعة اذن أنها باذن الله وأن حاملها مُرسلٌ من الله ، هكذا تستعصي السنّة الموحاة أو المنزلة على الإستغلال والفئوية لأنها ليست صادرة عن فئة أو فرد بل عن مصدر متعال على الجميع ، ومن هنا كانت أهمية الهية الأصل في الشريعة^(٢٩) ، تلك السمة التي يؤكد عليها ابن سينا ؛ ورغم خروج ابن سينا أحياناً - متأثراً في ذلك بالفارابي^(٣٠) - على التقليد الاسلامي في فهم النبوة فان تأكيده على مركزية الشريعة فيها خصوصاً في الشفاء والاشارات يَشيع اتساقاً نسبياً في هذا الجزء من أجزاء منظومته السياسية لا يَتميّزُ به جزؤها الأول .

III

هذا التشديد السينوي على « مركزية الشريعة » ، في المجتمع ، هو الحلقة الأولى في تلك السلسلة المتتابعة في المنظومة السينوية السياسية التي تتنامى داخلياً والتجربة التاريخية للجماعة الاسلامية في عالم أمة الاسلام . فبعد تثبيت الموضوعة السالفة الذكر ينصرف ابن سينا الى توضيح الوظيفة الاجتماعية للشريعة . ان النبي والنبوة لا يستمران ، لكن الوجود الاجتماعي لأمة النبي يقتضي منه اهتماماً بمستقبل دينه وجماعته ، ومن هنا تأتي ضرورة الشريعة الشاملة التي تتضمن قيماً فكرية وعملية كما تتضمن جانباً طقوسياً ، وهذان الجانبان (القيمي والطقوسي) لا بد من وجودهما واستمرارهما كشرط أساسي لاستمرار التماسك الاجتماعي في اطار الأمة . ويرى ابن سينا في الجانب الطقوسي من الشريعة الاسلامي وسيلة لتأكيد وبلورة الجانب القيمي النظري ، فلكي لا تبقى المعاني الشاملة والكلية للدين والأمة شديدة الغموض لا بد من الجانب الاحكامي والطقوسي من الشريعة الذي يجعلها واقعاً ممارساً ومتبلوراً وموحّداً ومثبّتاً للاستمرار وللتضامن والتوحد في نطاق الأمة الشاملة . ويرى ابن سينا في فهمه هذا لجاني الشريعة السبيل الأولى بالقبول . انه السبيل الذي يحفظ على الشريعة جانبها المتعالي . والموحي ، ويقدم في الوقت نفسه أرضية للقاء مشترك بين الخاصة والعامة ، ولهذا ينعي ابن سينا على أولئك الذين ينفون الظاهر والطقسي من الشريعة باسم الحكمة ، ف « انما يدفعه هؤلاء المشبهة بالفلاسفة جهلاً منهم بعلله وأسبابه ... »^(٣١) . ولا ريب أنّ هذا النقد يتناول فلاسفة الاسلام المعروفين كما يتناول المتفلسفين المشبهين بهم من اسماعيلية وقرامطة وباطنية بشكل عام ، ويُلقِي هذا ظلّاً من الشك على الآراء التي تذهب الى اسماعيلية ابن سينا بالذات .

ثم إنّ الحديث عن الوظيفة الاجتماعية للشريعة يقود بالضرورة الى الحديث عن الاطار الاجتماعي الذي سيتقبل هذه الشريعة أو سيعمل على تطبيقها والعيش في ظلّها . واذا كان هؤلاء ينقسمون من حيث الجانب

المعرفي الى عامة (أو جمهور) وخاصة ، فانهم ينقسمون من حيث الوظيفة الاجتماعية أو المراتبية الاجتماعية الى ثلاث فئات :

المدبرين ، والصنّاع ، والحفظة^(٣٢) . وهذا التقسيم أفلاطوني كما هو معروف^(٣٣) ، لكنه يتصل من ناحية أخرى بتلك النزعة الثلاثية في الفلسفة السينية ذات المنحى الأرسطي ، فالنفس الانسانية عنده عاقله وحيوانية ونباتية . وعن كل عقل عنده تصدر ثلاثة : العقل والنفس والفلك . والموجودات عنده ثلاثة أقسام : الواجب بذاته ، والواجب بغيره ، والممكن بذاته^(٣٤) . وهكذا فإن فئات المجتمعات الثلاث تدلُّ كُلُّ منها على قوة من قوى النفس أو على مرتبة من مراتب الوجود . ويبقى هذا في نطاق المستساغ اسلامياً لو ظلّ المقصود منه وصفاً مجتأ لواقع معين ، لكن ابن سينا يأبى الاكتفاء بذلك ، إذ إنه يرى أنّ خلق هذه المراتبية الاجتماعية هي مهمة السان (الشارع = الامام) الرئيسية منذ البداية « في وضع السن وترتيب المدينة »^(٣٥) . ان على الإمام أن يوجد المدبرين (الاداريين) والصنّاع (المنتجين) والحفظة (الجند والشرطة) ، و« أن يرتب في كل جنس منهم رئيساً يترتب تحته رؤساء بلونه ، ويترتب عنهم رؤساء بلونهم الى أن ينتهي الى افناء الناس فلا يكون في المدينة انسان معطل ليس له مقام محدود ، بل يكون لكل واحد منهم منفعة في المدينة ... »^(٣٦) . يريد ابن سينا هنا إذن ان يقيم دولة بالمعنى المفهوم من ذلك عند اليونان والفرس والبيزنطيين ، ولا شك أنه متأثر في ذلك بأفلاطون والفارابي ومقابل في ذلك الى حدّ للفكر السياسي الإسلامي عند الفقهاء والمتكلمين ، ذلك الفكر الذي لا يعترف بمؤسسة في عالم الجماعة الإسلامية غير مؤسسة الأمة ذاتها حيث لا تشكل السلطة في قلبها غير اجتهاد واحد من اجتهادات عدة في نطاق الشريعة المتوحدّة بالأمة من خلال أصل الإجماع^(٣٧) ، وعندما تتحول السلطة الى مؤسسة فإنها لا بد أن تدخل في صراع مع المؤسسة التاريخية الأخرى في عالم الإسلام : مؤسسة الأمة الشارعة . ويكون على الجماعة الإسلامية حينئذ أن تختار بين الإسلام والدولة . وقد أحسّ ابن سينا نفسه بالمأزق فحاول التطامنّ عندما رأى أنّ الحدود بين الفئات الاجتماعية المفروضة من فوق (من الإمام) ليست ثابتة أو مغلقة كما أن الأمر متروك في مراتبه الدنيا على الأقل للاجتهاد والتقدير وليس مقررّاً سلفاً : « وأما ضبط المدينة بعد ذلك بمعرفة ترتيب الحفظة ومعرفة الدخل والخرج ، واعداد أهّب الأسلحة والحقوق والشغور وغير ذلك ، فينبغي أن يكون ذلك الى السائس من حيث هو الخليفة ، ولا يفرض فيها أحكام جزئية ، فان فرضها فساد لأنها تتغير مع تغير الأوقات ... فيجب أن يجعل ذلك لأهل المشورة ... »^(٣٨) . ورغم ذلك فان ابن سينا يبقى في هذه المسألة بالذات واضح التأثير بفكر الدولة والفكر الطبقي الاغريقي ، هذا في حين كشف مفكر معاصر له تقريباً هو أبو الحسن العامري (٣٨١ هـ) مدى تناقض هذا الفكر والفكر الإيراني القديم نظيره في هذه المسألة مع التجربة الإسلامية عندما قال : « ... كانوا يحرمون على رعاياهم الترقّي من مرتبة الى مرتبة ، وفي ذلك ما يعوق التراكم

السوية عن كثير من الشيم الرضية ...»^(٣٩) وقال: «وليس يشك أن تسخير العاقل الحرّ بالقهر والغلبة على المنزلة الواحدة، وزجره عن اكتساب المحامد بالهمة العلية ... في الغاية في الاتصّاع والخسّة ...»^(٤٠).

فاذا خضنا في تفاصيل مناقشات ابن سينا، ومقترحاته لعمل ادارة الدولة على المستوى الاجتماعي تبين لنا بوضوح ومن جديد هذا الاختلاف الجذري بين ما بدأ به، ثم ما انتهى اليه تفصيلياً؛ فعلى المستوى الاجتماعي التفصيلي تعود النظرة الاسلامية التاريخية لتسود عنده في أكثر المسائل دون أن تستطيع ازاحة اليونان تماماً في مسائل أخرى قليلة. فللمدينة (الأمة) بيت مان مشترك: «بعضه من حقوق تُفرضُ على الأرباح المكتسبة والطبيعية كالثمرات والنتاج، وبعضه يفرض عقوبة، وبعضه يكون من أموال المعاندين للسنة، وهو الغنائم ...»^(٤١). وإذا كانت الأموال المذكورة هنا تكاد تتطابق وما ذكره الفقيه الكبير أبو عبيد القاسم بن سلام في كتاب الأموال^(٤٢)، فإن مصارف هذا المال عند ابن سينا تتشابه إلى حد كبير مع ما أورده أبو عبيد مع مراعاة التغيرات على مستوى الأرضية الاجتماعية بين القرن الثاني الهجري ومطالع الرابع، فالمال الاجتماعي «يكون عدة لمصالح مشتركة، وإزاحة لعلة الحفظة الذين لا يشغلون بصناعة، ونفقة على الذين حيل بينهم وبين الكسب بأمراض وزمانات ...»^(٤٣). فالذي يبدو عند ابن سينا هنا ويغيب عند أي عبيد قضية الجيش والانفاق عليه بعد أن تحول من جند له عطاء^(٤٤) الى مؤسسة محترفة تشكل فئة متميزة من فئات الأمة غير منتجة اجتماعياً، وهي ظاهرة لم تكن قد تبلورت أيام أي عبيد، لكنها كانت سبب الاضطراب الرئيسي أيام ابن سينا على المستوى الاجتماعي، ولهذا أراد «ازاحة علة الحفظة» قبل كل شيء، رغم انهم لم يعودوا خَفَظَةً بالمعنى الذي كانوا عليه عندما كانوا جنداً في طليعة الأمة، فمحترس من مثله وهو حارس^(٤٥).

ولا يفترق تصور ابن سينا عن التصور الاغريقي في مسألة حراس المدينة فقط^(٤٥) بل يخالف ذلك التصور أيضاً في مسألة البطالة ومضارها، كما يخالفه في قضية قتل الزمنى والضعفاء، وفي جدوى الربا، والزنا واللواط^(٤٦)، متطابقاً في ذلك كله مع تقليديات المجتمع الاسلامي التاريخي. حتى اذا افتتح الحديث عن التشريع للتزاوج المؤدي الى التناسل وضرورته في المجتمع، واعتباره عملاً اجتماعياً ظاهراً ومن الطراز الأول أقام العلاقة بين الرجل والمرأة على المحبة: «التي لا تنعقد الا بالألفة، والألفة لا تحصل الا بالعادة، والعادة لا تحصل الا بطول المخاطبة»^(٤٧)، لكن القضية تختلف في حال بروز خلاف في الأسرة بين الرجل والمرأة، فالطلاق يبقى في نظر ابن سينا حقاً من حقوق الرجل الذي يفرض عليه غرامة ان طلق بغير مسوغ معقول غير أنه يقف الى جانبه في عدم اعطاء المرأة حق الطلاق، وفي الاصرار على سترها واحتجازها في الخدر «لأنها مشتركة في شهوتها، وداعية جداً الى نفسها، وهي مع ذلك أشد انخداعاً، وأقل للعقل طاعة، والاشترك فيها يوقع أنفة وعاراً عظيماً ...»^(٤٨)؛ ويمكن القول هنا ان رأي ابن سينا في المرأة وفي تفاوت طبائع الناس انما يرجع الى أرسطو من جهة، لكننا لا نستطيع أن ننكر أنه كانت هناك مواضع اجتماعية اسلامية تتطابق

ابن سينا هنا معها قبل أن يتطابق مع اليونان ، وهذا مثل آخر على ذلك التقاطع الحادث والمتجدد بين الموضوعات الفلسفية والمواضعة الاجتماعية ، والذي يبدو أن ابن سينا كان شديد الاحساس به ، بالغ التلمس له .

IV

يرى ابن سينا في هذا التنظيم الاجتماعي الشديد الدقة والتفصيل تطبيقاً للشريعة أو هو التطبيق الصحيح الأوحد لها . ويبقى هذا مضموناً ما دام السانّ (الشارع = النبيّ) حياً . لكنه لا يعود كذلك عندما يُتوفى . صحيح أن الشريعة تبقى بسبب طابعها الجماهيري الذي أدركه ابن سينا ودعا الفلاسفة الى فهمه ، لكن الأفضل ان لا يترك النبي - المؤسس للأمة على الشريعة - الأمر للمصادفة من بعده حتى لا يحدث الاختلاف ، ان عليه ان يستخلف من بعده الأصلح : « يجب أن يفرض السانّ طاعة من يخلفه ، وان لا يكون الاستخلاف الاّ من جهته ... »^(٤٩) . سبيل الأمامة الشرعية عند ابن سينا اذن هو النصّ الاختيار من الأمة . ويعني هذا ان ابن سينا يُؤثّر في هذا المجال النظرة الشيعة القائلة بذلك . ولا عجب فقد كان ابن سينا عندما كتب هذا في بلاط البويهيين ، وهم من الشيعة . غير أن البويهيين كانوا شيعة إمامية ، بينما يظهر اغفال قضية الإمام الثاني عشر عنده ايثاره للنظرة الاسماعيليه (الفاطمية) في الامامة ، تلك التي ترى وجوب الامام بالنص واستمرار ظهوره . وتبقى هنا اشكالية أخرى ، فابن سينا يتحدر من أب اسماعيلي غير أنه صرح في سيرته بأنه لم يكن يميل لذلك المذهب في فتوته^(٥٠) ، فهل تعدلت نظرته في كهولته؟ إن الراجح أن شيئاً من ذلك لم يحصل ، بل الأولى الذهاب الى أن الرجل كان انتقائياً في آرائه السياسية ، وكان ينطلق من الواقع الذي يعيشه ويتأثر به . ويبدو أن حالة التشردم الاجتماعي والسياسي كانت وراء ردود فعل ابن سينا السياسية التي تتسم بالوحدوية الشديدة ، تلك الوحدوية التي تميز الفكر السياسي الاسلامي التقليدي سنيّة وشيعية^(٥١) .

لقد رأى ابن سينا في ترك أمر للاختيار باعثاً على الفرقة والاختلاف والفوضى على المستويات كافة ، وهو ما كان يشهده كل يوم ، ولذا أثر النظرة الشيعة الامامية في النص على الإمام قطعاً للاختلاف والنظرة الزيدية أو الاسماعيليه في استمرار فعالية الامام الاجتماعية لأن هذا كان هو المطلوب لاعادة لحمة الأمة سياسياً^(٥٢) . ومن هذا المنطلق يمكن القول ان ابن سينا كان هنا وحدوياً اسلامياً غير مذهبي ويدل على هذا قوله ان هناك طريقاً (مفصلاً) لاقامة امامة شرعية ، هي : « اجماع أهل السابقة على من يصححون علانية عند الجمهور أنه مستقل بالسياسة ، وأنه أصيل العقل حاصل عنده الأخلاق الشريفة ... »^(٥٣) . ويعني هذا من ضمن ما يعنيه انه يصحح خلافة أبي بكر وعمر ، وهو يستشهد من بعد بتعاون علي وعمر في النائبات التي كانت تنوب الأمة^(٥٤) . فالاجماع قاطع للاختلاف والفرقة ، وما دامت الوحدة هي غرض ابن سينا فانه مستعد للاعتراف بإمام تجمع عليه الأمة ولا تختلف رغم إدراكه صعوبة ذلك بل استحالتة في عصره^(٥٥) . ولا يقترب ابن سينا هنا من الشيعة الامامية الذين كانوا يخضعون للعباسيين السنة حفاظاً على وحدة الأمة فقط^(٥٦) ، بل يلتقي أيضاً مع مفكري الاسلام السني السياسيين الذين كانت قضية وحدة الأمة هي القضية المركزية في

فكرهم كله حتى على حساب الشرعية والعدالة^(٥٣). ففي حالة الخارجي (الذي يسميه المفكرون السياسيون السنيون: الباغي) يرى ابن سينا وجوب قتاله، ذلك أنه اذا كان قد آثر النص على الامام لأن «الاستخلاف بالنص أصوب... لا يؤدي الى التشعب والتشاغب والاختلاف...»^(٥٤). فان قتال الخارجي ضروري للسبب نفسه: الحفاظ على وحدة الامة التي تشكل وحدة السلطة فيها مظهراً من مظاهر تآلفها^(٥٥)؛ وهو في هذا يتطابق مع مفكري الاسلام السياسيون الذين يرون للامام الشرعي حقين: الطاعة والنصرة^(٥٦). ولا ننسى في هذا الصدد ان ابن سينا كان معاصراً للبغدادي (٤٣٨ هـ) والماوردي (٤٥٠ هـ) وغيرهما من مفكري الأشعرية والمعتزلة والشيعة الذين كانوا يرددون الآراء نفسها. لكن الاصطباغ الشيعي يبدو هنا أيضاً عند ابن سينا اذ يرى كفر الخارجي نفسه وكفر الذين يقعدون عن قتاله نصرةً للامام^(٥٧)، بينما يرى فقهاء السياسة من الأحناف والحنابلة والشافعية أن الباغي فاسق وليس كافراً، اذ ان القرآن يعتبر الطائفتين المقتلتين داخل الاسلام: «من المؤمنين»^(٥٨) ويدعو الأمة الى فرض الصلح والسلام وانصاف المظلوم اذ قد تكون للتمرد أسبابه ومسوغاته المعقولة والمقبولة. لكن الحرص على وحدة الأمة كان رائد ابن سينا هنا أيضاً على ما يبدو لا الاتجاه المذهبي مجد ذاته، فهو مستعد للاعتراف بالخارجي اماماً شرعياً ان تغلب وثبت صلاحه: «فان صحح الخارجي ان المتولي للخلافة غير أهل لها... فالأولى ان يطابقه أهل المدينة»^(٥٩). ولا يختلف هذا في شيء عن نصوص مشابهة لأبي يعلى الحنبلي (٤٥٧ هـ)^(٦٠). والماوردي الشافعي (٤٥٠ هـ)^(٦١) والغزالي الشافعي (٥٥٥ هـ)^(٦٢).

فاذا وصل ابن سينا الى معالجة قضيتي: صفات الامام الشرعي ووظيفته في الأمة، ظهر لنا تطابق آرائه مع آراء المتكلمين والفقهاء السياسيون المسلمين، فالشجاعة والعفة وحسن التدبير صفات مطلوبة، وما يسميه الفقهاء بلوغ درجة الاجتهاد، ويسميه هو المعرفة بالشرعية، مطلوب^(٦٣). لكن المعول عليه عند ابن سينا: العقل وحسن الايالة (السياسة)^(٦٤).

ويتجلى «حسن الايالة» في تصرفات الامام على المستوى الاجتماعي، وهنا تبرز عند ابن سينا قضيتان هما المحك لذلك كله: قضية كيفية دفع الأمة الى «التمسك بالجماعة»^(٦٥). والقضية الأخرى، قضية: الجهاد^(٦٦)، وتأكيد معنى عالمية أمة الاسلام. ان على الامام على المستوى الاجتماعي أن يشارك الأمة بنفسه في أعيادها وأفراحها وأتراحها: فهي «أمور جامعة»^(٦٧). كما أن عليه أن ينقذ أحكام العدالة وبشدة على الجميع حتى لا تشعر جماعات معينة أنها مهملة أو مظلومة فتتشرذم وتحقد «وتفارق الجماعة»^(٦٨). وواضح ان هذا التصور السنيوي اسلامي تقليدي معروف، وعليه التقت آراء مفكري الجماعة من المحاسبي وأحمد بن حنبل وحتى ابن جماعة وابن خلدون والسيوطي.

ويؤدي غموض مصطلح ابن سينا وفلسفته في حديثه عن «الجهاد» الى الابهام. لكن يمكن رغم ذلك بيان مقاصده^(٦٩). انه يرى أن العالم خارج دار الاسلام ينقسم الى ثلاثة أقسام: فهناك «غير المدينة» (غير الأمة

الإسلامية) لكنها ذات صفة حميدة، وهذه لا بأس بموادعتها لكن لا على الإطلاق، فقد تأتي حقبة تتقدم فيها اعتبارات «عالمية الدعوة» على كل ما عداها. وهنا دار الحرب، وهذه لا تصح مهادنتها. وهناك أخيراً، دار الفكر التي لا تعالئ المسلمين العداء لكن تسود فيها أنظمة فاسدة، وعلى المسلمين قتالها أيضاً. إن ابن سينا يخضع هنا لاعتبارات التدقيقات الفقهية الإسلامية دون أن ينسى في النهاية المبدئية الإسلامية الأولية التي تعتبر الجهاد ماضياً إلى يوم القيامة^(٧٠)، والتي لا ترى العالم إلا مستوعباً منها بشقى الوسائل والطرق.

V

وتبقى كلمة لا بد أن تُقال فيما يتصل بمصطلح ابن سينا في المجال السياسي. لقد غلب عليه المصطلح الفلسفي الذي ظهر في عصر الترجمات؛ القرن الثالث الهجري، هذا رغم أنّ هذه الغلبة لم تكن مضمونية في أكثر الأحيان كما أظهرت حوارياتنا هذه. فإذا عدنا إلى النص الذي سبق أن أوردناه من «الحكمة العروضية» حول «السياسات» المعاصرة له، وجدنا له تفصيلاً وإيضاحاً في منطق الشفاء، وفي كتاب الخطابة منه بالذات^(٧١)، هناك يقول ابن سينا «ان أصناف السياسات أربعة، تتشعب إلى ستة...»^(٧٢). ثم يقول: «انّ أول هذه السياسات تسمى التغلبية والثانية تسمى سياسة الكرامة... إلى آخر السنة»^(٧٣). ونفهم من هذا أنه يقصد بالسياسة نوع الحكومة بالمعنى الأفلاطوني فالمشائي لا بالمعنى الذي عُرف به المفرد في المجال العربي الاسلامي، فللمعنى المعروف هذا يؤثّر ابن سينا مصطلح التدبير المعروف كلاسيكياً أيضاً بالمعنى نفسه^(٧٤)، هذا رغم أنه يُسمّى القائم على تنفيذ السنة سائاً تارة وسائاً تارة أخرى. ومع أنه لا يتحدث بصراحة عن رأيه في تعدد الأئمة في العصر الواحد، فالمفهوم أنّ قوله بالنص يعني من جانبه أنه يرى وحدانية الخليفة أو الامام، هذا في حين قال أرسطو من قبل نقلاً عن هوميروس انه لا خير في كثرة الرؤساء^(٧٥)، وقال العامري من بين الفلاسفة الاسلاميين^(٧٦)، انه لا يجوز ان يكون الرأس أكثر من واحد راداً بذلك على الفارابي، وربما كان تجاهل ابن سينا للمسألة مباشرة سببه اعراضه عن مصادفة الفارابي الذي كان يرى فيه معلّمه. ويسمى ابن سينا الشريعة سنة في الأعم الأغلب، ولا شك انه ينظر في ذلك إلى مصطلح الناموس عند أفلاطون الذي يعتزّ به العامري^(٧٧) في حين آثر ابن سينا ترجمته بهذا الشكل، بيد أن الأمر يختلف مضمونياً إلى حدّ كبير بين الرجلين كما قدمناه. ويؤثر ابن سينا استعمال مصطلح الامام بدلاً من الخليفة (الذي لا يورده إلا نادراً) بسبب ثقافته الشيعية وقوله بالنص، هذا وان لم يسق الأمر تاريخياً إلى نهاياته المنطقية اذ يبدو أنه لا يريد التشكيك بالخلفاء المسلمين التاريخيين. كما أنه يتبنى الترجمة العربية للموضوعة الأفلاطونية في مسائل التدبير والصناع والحفظة. وهو يستخدم مصطلح المدينة مثل أفلاطون، والفارابي، لكنه يعني به الأمة الاسلامية كلها اذ يبدو أنّ «الاجتماع الاسلامي» في نظره كان هو نموذج «الاجتماع المدني».

أما غرض التدبير عنده فهو على مستوى الأمة التوسط^(٧٨)، وهو يقرن ما يسميه الوساطة بالعدالة، هذا

في حين يرى أرسطو أنّ غرض التدبير هو تحقيق بعض مصالح كل الفئات في المجتمع لكي يستمر المجتمع^(٧٨)، ويرى فقهاء السياسة المسلمون ان غرض التدبير هو موازنة العصبية بحيث تستمر الوحدة من ناحية، وتظل الجماعة مفتوحة على العالم من خلال الدعوة والجهاد من ناحية أخرى^(٧٩).
أما في المجال الاجتماعي فإن مصطلح ابن سينا لا يختلف كثيراً عن مصطلح الفقهاء المسلمين كما تشير الى ذلك الحواشي على هذه الحوارية.

VI

انني لأحسبُ أخيراً أن هذا العرض الموجز بعض الشيء قد أوضح المفاصل الرئيسية للنظرة السياسية والاجتماعية السينية، وهي نظرة يغلب عليها الطابع الفلسفي في عالم المصطلح الفكري وبعض القضايا الرئيسية مثل قضية أصل الاجتماع البشري والمرتبة الاجتماعية وضرورة الدولة. وتسود اعتبارات الواقع والتجربة التاريخية للأمة الإسلامية سائر أجزائها، وبسبب من هذه التوليفية المصطنعة أحياناً بدا التناقض في هذه الانتقائية، بيد أن الاشكالية الرئيسية في هذه المنظومة بقيت اسلامية، انها اشكالية تماسك الجماعة، ووحدة الأمة عن طريق وحدة الشريعة والشارع والسائس^(٨٠). ولا شك ان هذا كله يظهر غنى علاقة من نسميهم «بفلاسفة الاسلام» ببيئتهم، ويجعل من الضروري قراءتهم من جديد في ضوء هذا الاعتبار.

الحواشي

- (١) الحكمة العروضية (نشرة محمد سليم سالم (١٩٥٣) ص ٤٣.
- (٢) الشفاء (الإلهيات ٢) (القاهرة ١٩٦٠) ص ٤٣٥ - ٤٥٥، والشفاء (المنطق ٨ - الخطابة) ص ٥٣ - ٨٣. وهناك شذرات صغيرة في كتابي النفس والحیوان من الشفاء، وفي «عيون الحكمة»، و«أقسام العلوم العقلية». وقد نشر لويس معلوف اليسوعي في مجلة المشرق (م ٩/ع ٢١/ص ٩٦٧ وما بعدها) رسالة في السياسة نسبها الى ابن سينا على غرار رسالة مشابهة في السياسة منسوبة للفارابي نشرها الباحث نفسه في المجلد الرابع من المشرق.
- وكننت قد ملت في ايجاز لي بمجلة المسيرة (م ١/ع ٨/١٩٨٠/ص ١٤٢ - ١٤٣) الى تصحيح نسبة الرسالة المذكورة لابن سينا غير أن مقارنة دقيقة لها بالكتاب المنحول المعروف بكتاب «بروسن في تدبير المنزل» (نشرة M. Plessner /هايدلبرغ ١٩٢٨) جعلت الميل السالف الذكر بغير مسوغ، وقارن برأي الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، في نظرية ابن سينا السياسية (كتاب المهرجان لابن سينا/ طهران ١٩٥٤) ١٩٦/٣.
- (٣) قال ابن سينا في الشفاء (المدخل/القاهرة ١٩٥٢) ص ١١: «ثم ختمت الكتاب بالعالم المنسوب الى ما بعد الطبيعة على أقسامه ووجوهه، مشاراً فيه الى جَمَلٍ من علم الأخلاق والسياسات الى أن أصفَّ فيها كتاباً جامعاً مفرداً...».
- (٤) من مثل الارشاد لإمام الحرمين الجويني، والمعتمد في أصول الدين لأبي يعلى الحنبلي، ونهاية الاقدام للشهرستاني، وأصول الدين لعبدالقاهر البغدادي.
- (٥) قارن بنكت من أحوال الشيخ الرئيس ليحيى بن أحمد الكاشي (ت. أحد ف. الاهواني/ ١٩٥٢)،

W.E. Gohlman: The Life of Ibn Sina (1974)

- (٦) قارن بمقالة الدكتور مصطفى جواد بعنوان: الثقافة العقلية والحال الاجتماعية في عصر الرئيس أبي علي ابن سينا (في: كتاب المهرجان لابن سينا/ طهران ١٩٥٤) ٢٤٨/٣ - ٢٨٠ ،
- (٧) قارن عن « مرايا الامراء » في المجال العربي الاسلامي :
Goichon, A.M. L'unité de la pensée avicennienne, in Arch. int. hist. sci. 31 (1952), p.p. 290-308.
- (٨) الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام نشر عبدالرحمن بدوي ٥/١ - ٩ ، وملامح يونانية في الأدب العربي للدكتور احسان عباس ص ١٢ - ١٣ .
- (٩) النجاة ص ٣٠٤ ، والشفاء (الالهيات ٢) ص ٤٤١ .
- (١٠) في الجمهورية والسياسيات وآراء أهل المدينة الفاضلة .
- (١١) قارن على سبيل المثال مقدمة ابن خلدون (نشرة ع. وافي) ٢٧٢/١ - ٢٧٤ ، ٨٥٩/٣ ، ٩٠٩ ، ٩٧٨ .
- وانظر مقالتي بعنوان: العقل والدولة في الإسلام في موطن آخر من هذا العدد . وقارن بمقالة محمد يوسف موسى: الناحية الاجتماعية والسياسية في فلسفة ابن سينا (منشورات المعهد العلمي الفرنسي بالقاهرة/ ١٩٥٢) ص ٣٥ . وانظر تهذيب الاخلاق لمسكويه (نشر قسطنطين زريق) ٢٩ - ٣٠ .
- (١٢) سورة البقرة/ ٢١٣ .
- (١٣) قارن عن تفصيل ذلك مقالتي في مجلة الوحدة (ع ١٩٨٠/٤) ص ٣١ - ٣٢ ، بعنوان: « من الشعوب والقبائل الى الأمة . دراسة في تكوين مفهوم الأمة في الإسلام » ص ٢٢ - ٥٩ .
- (١٤) قارن بمقالتي السالف الذكر ص ٢٧ - ٢٩ .
- (١٥) الإشارات والتنبيهات (نشرة سليمان دينا) ٦٠/٤ - ٦١ .
- (١٦) الشفاء (الالهيات ٢) ص ٤٤١ .
- (١٧) الإشارات والتنبيهات ٦١/٤ .
- (١٨) الشفاء (الالهيات ٢) ص ٤٤١ .
- (١٩) قارن بكلمتي في النهاية عن « المصطلح » السنيوي .
- (٢٠) الإلهيات من الشفاء ٤٤١/٢ ، والنجاة ص ٣٠٤ ، وانظر تفصيلا لذلك في :
Medieval Political Philosophy (ed. R. Lerner, M. Mahdi/1963) pp.31-58.
- وانظر عن مسألة النبوة عند ابن سينا :
- F. Rahman Prophecy in Islam (1956) pp.30-42. .
- (٢١) قارن بكتاب بدء الخلق وقصص الأنبياء لأبي رفاعه عمارة بن وثيمة بن موسى (نشرة ر. ج. خوري/ فيسبادن ١٩٧٨) ص ٩١ - ٩٥ .
- (٢٢) سورة النساء/ ٥٩ .
- (٢٣) قارن بمقالتي : « قضايا المركزية والوحدة وعلاقة المركز بالأطراف في الفكر السياسي العربي الإسلامي » بمجلة الفكر العربي ١١-١٢ (١٩٧٩) ص ٤١ - ٤٣ .
- (٢٤) الإلهيات من الشفاء ٤٤٢/٢ ، والنجاة ص ٣٠٤ .
- (٢٥) قارن بتبسيطات دلائل النبوة للقاضي عبد الجبار (ت. عبد الكريم عثمان) ص ١١٦ - ١٢٨ ، وكتاب الأساس للقاسم الزبيدي (بيروت/ ١٩٨٠) ص ١٣٥ - ١٣٦ ، ومقدمة ابن خلدون ٢٧٣/١ ، ٢٧٤ .
- (٢٦) الإلهيات من الشفاء ٤٤٢/٢ ، والنجاة ص ٣٠٤ .
- (٢٧) قارن بالمعجم المفهرس لألفاظ القرآن ص ١٢٠ - ١٢١ .
- (٢٨) ابن سينا : رسالة في أرقام العلوم العقلية ، في تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات (مصر ١٩٥٨) ص ١٠٧ - ١٠٨ ، والالهيات من الشفاء ٤٤٢/٢ ، والنجاة ص ٣٠٤ .
- (٢٩) قارن بمقالتي : جدليات العقل والنقل والتجربة التاريخية للأمة في الفكر السياسي العربي الاسلامي ، بمجلة الفكر العربي ع ١٥/١٩٨٠ - ٧٩ - ٨١ .

- (٣٠) ابن سينا: أحوال النفس (نشرة الأهوازي) ص١٢٣، ورسالة في اثبات النبوات له (نشرة م. مرمورة) ص٤٦ - ٤٧: ومقالتي: الدراسات النفسية النظرية في التراث الفلسفي العربي الاسلامي، مجلة الباحث م ٢/ع ١٩٨٠/٥ ص٤٧ - ٤٨.
- (٣١) الإلهيات من الشفاء ٤٣٩/٢، والنجاة ص٣٠٦.
- (٣٢) الإلهيات من الشفاء ٤٤٧/٢.
- E. Rosenthal: Political Thought in Medieval Islam (1968) pp.143-157.
- (٣٣) قارن بمقالة جميل صليبا بعنوان: المدنية العادلة، في كتاب المهرجان لابن سينا ٢٢٠/٣ ص٢٢١.
- (٣٤) الإلهيات من الشفاء ٤٤٧/٢.
- (٣٥) الإلهيات من الشفاء ٤٤٧/٢.
- (٣٦) قارن بمقالتي السالف الذكر في الحاشية رقم ١٣ ص٥٥ - ٥٩.
- (٣٧) الإلهيات من الشفاء ٤٥٤/٢.
- (٣٨) الإعلام ب مناقب الإسلام ص١٦٠.
- (٣٩) الإعلام ص١٧٥.
- (٤٠) الإلهيات من الشفاء ٤٤٧/٢.
- (٤١) كتاب الأموال (ت.م.خ. هراس) ص١٣ وما بعدها. وقارن بكتاب الأموال لابن زنجويه (مخطوطة الظاهرية) ق٤٦ أ.
- (٤٢) الإلهيات من الشفاء ٤٤٧/٢.
- (٤٣) قارن بالأحكام السلطانية للماوردي ص١٤٨ - ١٤٩.
- (٤٤) قارن بمقال فاروق عمر في مجلة المورد العراقية ١٩٧٩/٤ بعنوان: «الجند الأموي والجيش العباسي» ص١٦٢ - ١٧٤.
- (٤٥) كان أفلاطون يرى شيوعية المال والنساء بالنسبة للحُرَّاس.
- (٤٦) الإلهيات من الشفاء ٤٤٧/٢ - ٤٤٩. وقد دعا أفلاطون الى قتل الزمى وناقضى التركيب في المقالة الخامسة من الجمهورية، كما وافقه أرسطو في السياسيات. بيد أن أرسطو كان لا يستسيغ الربا مثله في ذلك مثل ابن سينا.
- (٤٧) الإلهيات من الشفاء ٤٤٩/٢.
- (٤٨) الإلهيات من الشفاء ٤٥٠/٢.
- (٤٩) الإلهيات من الشفاء ٤٥١/٢.
- (٤٩أ) نكت من أحوال الشيخ الرئيس للكاظمي ص١٠ - ١١.
- (٤٩ب) قارن بقوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي (بتحقيقي/١٩٧٨) ص٤٠ - ٤٣، ومقالتي بعنوان: «جدليات العلاقة بين الجماعة والوحدة والشرعية في الفكر السياسي العربي الاسلامي» مجلة الوحدة ع ٢/١٩٨٠/١٧ ص٢٩.
- (٤٩ج) قارن عن النقاش حول إماميته أو إسماعيليته، بكتاب توفيق التطبيق (نشرة مصطفى حلمي/١٩٥٣) ص١٦ وما بعدها، وكلمة كاظم الطريحي في مهرجان ابن سينا (طهران/١٩٥٤) ٢٨١/٣ - ٢٨٦.
- (٥٠) الإلهيات من الشفاء ٤٥١/٢.
- (٥١) الإلهيات من الشفاء ٤٥١/٢.
- (٥١أ) أنظر عن رسالة ابن سينا في الإجماع.
- (٥٢) قوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي ص٤٠ - ٤١.
- (٥٣) قارن بمقالتي: «جدليات العلاقة بين الجماعة والوحدة والشرعية في الفكر السياسي العربي الاسلامي» (مجلة الوحدة ع ٢ ١٩٨٠) ص١٧ - ٢٩.
- (٥٤) الإلهيات من الشفاء ٤٥٢/٢.
- (٥٥) قارن بمقالتي المذكور في الحاشية رقم ٢٣ ص٤١ - ٤٣.
- (٥٦) الأحكام السلطانية للماوردي ص٦، والمنهاج في شُعب الأيمان للحليمي ٢٥٣/٣ - ٢٥٥، والمعتمد لأبي يعلى ص٢٣٨ - ٢٣٩.
- (٥٧) الإلهيات من الشفاء ٤٥٢/٢.
- (٥٨) سورة الحجرات/٩.

- (٥٩) الإلهيات من الشفاء ٤٥٣/٣ .
- (٦٠) المعتمد ص ٢٣٨ - ٢٣٩ .
- (٦١) الأحكام السلطانية ص ٦ .
- (٦٢) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢١٦ - ٢١٧ .
- (٦٣) الإلهيات من الشفاء ٤٥١/٢ ، وقارن بالارشاد لآمام الحرمين ص ٣١٤ .
- (٦٤) الإلهيات من الشفاء ٤٥٣/٢ .
- (٦٥) الإلهيات ٤٥٢/٢ .
- (٦٦) الإلهيات ٤٥٢/٢ .
- (٦٧) الإلهيات ٤٥٢/٢ . وابن سينا يقترب هنا من اولئك القائلين بتحريم المكاسب في حالة عدم شرعية الإمام ، قارن بمقدمة كتاب الكسب لمحمد بن الحسن الشيباني (نشرة س. زكار/دمشق ١٩٨٠) .
- (٦٨) الإلهيات من الشفاء ٤٥٤/٢ .
- (٦٩) الإلهيات من الشفاء ٤٥٣/٢ .
- (٧٠) مسند أحمد ٢٤٤/٣ ، ومن الشعوب والقبائل الى الأمة ، في مجلة الوحدة عد ١٩٨٠/٤ ص ٥٧ - ٥٩ . وفي الإعلام بمناقب الإسلام للعامري ص ١٤٧ : « ولولا قيام أهل الدين بالمحاربة عن دينهم بالسيف لاجتاحهم أعداؤهم ، ولظهر الفساد في البر والبحر ، ولهُدَّتْ صوامع وببغ وصلوات ومساجد ... » .
- (٧١) الشفاء (المنطق/ص ٨ - الخطابة) ص ٥٣ - ٨٣ .
- (٧٢) الشفاء (الخطابة) ص ٦٢ . وقارن بالمعنى نفسه في كتاب فضائل النفس المنحول (ط. كللرمان/أرلنغن ١٩٦٥) ص ٥٥ .
- (٧٣) المصدر السالف الذكر ص ٦٣ . وفي عيون الحكمة (في تسع رسائل/ ١٩٨٠) ص ٣ - ٣ يسمي ابن سينا التدبير الحكمة المدنية ، ويقول إن فائدتها : « أن يُعلم كيف يجب أن تكون المشاركة التي تقع فيما بين أشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الأبدان ومصالح بقاء الانسان » .
- (٧٣أ) وقارن بمعنى مصطلح التدبير عند ابن باجة في كتابه « تدبير المتوحد » (ت. معن زيادة/ ١٩٧٨) ص ٤٠ - ٤٩ . وانظر معنى التدبير في كتاب الفضيلة المنحول (ط. م. كللرمان/أرلنغن ١٩٦٥) ص ٤٨ .
- (٧٤) ما بعد الطبيعة ، مقالة اللام الفصل العاشر .
- (٧٥) السعادة والاسعاد ص ١٩٤ - ١٩٥ . والغريب أن الفارابي يذكر في « جوامع النواميس » (نشرة ف. جابرييلي) ص ٢٠ أن أفلاطون كان يرى « إن الرئاسات الكثيرة مما يفسد الأمر وإن الواجب على واضع الناموس أن يكون مقصوده التفرد بالرئاسة » .
- (٧٦) السعادة والاسعاد ص ١٧٩ - ١٨٣ . لكن العامري يسمي الناموس أحياناً سنة أيضاً . ويقول ابن سينا في رسالته : أقسام العلوم العقلية السالفة الذكر ص ١٠٨ : الناموس عندهم هو السنة والمقال القائم الثابت ونزول الوحي ... » . وقارن بطريقة ابن رشد في فهم المسألة في ص ٢١٩ وما بعدها من تلخيصه للخطابة (نشرة محمد سليم سام/ ١٩٦٧) .
- (٧٧) الإلهيات من الشفاء ٤٥٥/٢ . وقارن برسالته في العهد (في : تسع رسائل) ص ١٤٥ .
- (٧٨) أرسطو : السياسات ١٢٩٣ ب .
- (٧٩) قارن بمقال : المركزية والوحدة ، في مجلة الفكر العربي (ع ١١ - ١٢/ ١٩٧٩) ص ٤٣ - ٤٦ ، ومقال : من الشعوب والقبائل الى الأمة ، في مجلة الوحدة (ع ٤/ ١٩٨٠) ص ٥٧ - ٥٩ .
- (٨٠) قارن برأي آخر في المسألة :

Gardet, L, Quelques aspects de la pensee avicennienne dans ses rapports avec l'oethodoxie musulmane, in: revue thomiste 47 (1939), pp.537-575, 693-742.